

Entrevista a María Luisa Femenías realizada por Asunción Oliva con ocasión del XV simposio de la Asociación Internacional de Filósofas sobre Filosofía, Conocimiento y Prácticas realizado en

ata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

Asunción OLIVA PORTOLÉS

Doctora en Filosofía

Recibido: 07.10.2014

Aceptado: 15.12.2014

Con ocasión de nuestra asistencia al XVº Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas (IAPh) sobre FILOSOFÍA, CONOCIMIENTO Y PRÁCTICAS FEMINISTAS, realizado entre los días 24 al 27 de Junio de 2014, bajo el auspicio del Instituto Franklin y la Universidad de Alcalá de Henares, me reencuentro con María Luisa Femenías, catedrática de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Acordamos, entonces, conversar sobre las principales preocupaciones del feminismo en América Latina en esta suerte de entrevista que compartimos con las y los lectores de la revista del Instituto de Investigaciones Feministas de la U. C. M. Nos hemos conocido hace muchos años, cuando ambas hacíamos nuestras respectivas Tesis Doctorales bajo la dirección de la Dra. Celia Amorós Puente. Desde entonces y hasta muy recientemente participamos en Seminarios, Cursos y Proyectos de Investigación sobre feminismo dirigidos por ella.

Asunción Oliva.- Pese a la distancia considerable que nos separa (María Luisa vive en Buenos Aires), siempre venías con tus ideas, tus aportaciones y algunos artículos o libros que nos era difícil conseguir aquí. Me parece que ya es hora de que, al menos por mi parte, te pueda agradecer esa amabilidad, y espero que este intercambio continúe por mucho tiempo. ¿Empezamos pues?

María Luisa Femenías.- Empezamos.

Asunción Oliva.- En tu libro *Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler*, publicado en 2000, reeditado y ampliado en 2010, se evidencia una lectura muy minuciosa de la obra de Simone de Beauvoir y de Judith Butler. Ese libro me sugirió nuevas perspectivas y me influyó extremadamente, por lo que pienso que ha tenido la repercusión que merecía a los dos lados del Atlántico. ¿Crees que existe en líneas generales una suficiente interacción entre las teorías feministas de los países de América Latina y España en el campo del feminismo?

María Luisa Femenías.- La pregunta es muy interesante y, a mi modo de ver, tiene dos partes bien definidas. Comienzo por la segunda que hace referencia a la interacción entre las teorías feministas de los países de América Latina y España. Por supuesto, hay interacción, pero es asimétrica. En casi todos los países de América Latina se conocen bien las teóricas españolas, pero me atrevo a decir que la inversa se cumple poco. Es más, ni siquiera se cumple entre los distintos países de América Latina. Es muy difícil encontrar en nuestras librerías la producción, pongamos por caso, de Perú o de Venezuela. Y en esos países es difícil encontrar la nuestra. La circulación tiene, como yo lo veo, dos redes: la formal de las librerías que llevan y traen más bien en virtud de criterios económicos y la informal que hacemos las mujeres cuando viajamos, acarreando libros que sabemos que nos interesan no sólo a nosotras sino a las amigas, discípulas, colegas, etc. Otra traba muy importante tiene que ver con las leyes de protección de la “producción nacional”. Yo he encontrado algunos libros míos en España a precios insospechados, y no somos las autoras las que los encarecemos. Por ejemplo, yo prácticamente no cobro derechos de autora; sólo una editorial me los paga (la UNQui) y por una cuestión de subvaloración de nuestra moneda, al cambio oficial, mis libros en euros no deberían costar más de 4 o 5 euros y valen entre 25 o 30. No se quién se queda con la diferencia, pero seguro no somos las autoras. A la inversa, pasan otras cosas parecidas. En Argentina, al menos, existe el denominado “dólar librero”. Todo costo, incluidos los libros, se debe pagar en su equivalente en dólares, precio que luego se pasa a la moneda nacional, que es el peso. Cada transacción encarece y, si no se trata de libros de gran difusión, prácticamente no conviene importarlos. Los textos feministas no son, digámoslo así, masivamente leídos e importar “de a uno” o de “a diez” implica pagar tasas de importación altas que se cubren con el “dólar librero”. Yo tengo muchas amigas que me envían generosamente libros de “gentileza” y viajo bastante, lo que me permite nutrirme de las últimas ediciones que me interesan, pero siempre es más económico encargar libros en inglés por Amazon, que tratar de ver la producción local de cada país de América Latina o de España.

Claramente, esto me lleva a la primera parte de la pregunta, y es la dificultad de que los libros repercutan e influyeran mucho y velozmente como pasa, por ejemplo, en EE.UU. Por eso, que hubiera una reedición de *Sobre Sujeto y Género*

es poco común. Las nuevas generaciones lo citan bastante, a veces muy críticamente, pero lo registran mucho más ahora que en el momento en que se publicó. Y creo que su difusión ha dependido de las amigas y las redes de amigas, que mencioné antes, las que lo han hecho posible. Cuando viajan estudiantes jóvenes desde Brasil, Chile o Colombia, por ejemplo, lo más importante, más que mis clases, es el recorrido que hacen por las librerías; y Buenos Aires, por suerte, tiene muchas y, dentro de lo que cabe, bien surtidas de producción local. Ese intercambio es muy valioso. Sobre todo porque América Latina es todo un continente, y cada país tiene sus peculiaridades. El constructo “América Latina” tiende a invisibilizarlas, homogenizando países y poblaciones, posibilidades e intereses, culturas y estructuras sociales, lo que puede generar estereotipos que de algún modo bloquean el acercamiento real de los feminismos. Vuelvo a la primera parte de la pregunta, sobre mi lectura de Butler y de Beauvoir: las nuevas generaciones de teóricas, ya nacidas y formadas en democracia, con muchas lecturas “postmodernas”, consideran que mi posición es un poco *demodé*. Ellas (y ellos) se centran en la “identidad”, más que en los derechos y me miran con escepticismo (no todas, pero sí un buen número) cuando advierto que perder los marcos universalistas de los derechos formales es un peligro político creciente. Yo acepto sumar una y otra perspectiva (hasta aquí llego, porque creo que miran y potencian aspectos complementarios fundamentales), pero temo el riesgo de que se reemplacen los derechos por las identidades y nos quedemos atrapados en inconmensurabilidades no sólo éticas, sino políticas y económico-culturales. Claro, es un temor de algo aún no presente, pero en estos casos, los problemas son más de grado e implementación, que de “principio.” El debate es muy amplio, complejo y lamentablemente siempre termina cayendo en ejemplos parciales, que merecen todo mi respeto y atención.

A.O.- Me gustaría que explicases cómo ves tú el pensamiento de Butler desde la conmoción que supuso para muchas que estudiábamos el sujeto su primer libro *Gender Trouble* hasta otras obras como *Frames of War* o *Giving An Account of Oneself*. ¿Te parece que la idea de un “sujeto opaco” estaría más cerca de concepciones como “sujeto situado”, “sujeto no iniciático”....u otras?

M.L.F.- Butler es una teórica inquieta, en revisión constante de los resultados de su obra. Repite una y otra vez que no es “fiel” a ninguno de sus textos y que los revisa continuamente, lo que me parece una excelente actitud filosófica. Por supuesto, que en estos casos, lo usual —y creo que Butler no escapa a ello— es mantener ciertos principios básicos, que no se abandonan. En su caso, me atrevería a subrayar al menos uno como el más significativo, que sostiene todo el andamiaje de su pensamiento: lo que se ha denominado el “postfundacionalismo”. Esto le permite en *Gender Trouble* negar bases biológicas, conceptos esencialistas y binarismos sexuales para, en términos de los límites discursivos, culturales,

situacionales y materiales, apelar a la performatividad y abrir un abanico de posibilidades, ya no de los géneros, sino de los sexos mismos. Me atrevería a decir que es una teoría y una posición “contra-intuitiva”, pero que en Argentina, por ejemplo, habilitó la sanción de la Ley de “Identidad autopercebida”. Es decir, en otras palabras, de cambio de sexo sin intervención médica o judicial, lo que constituye la legitimación de la vida y de las opciones de muchas personas, sin incidir en la de otras, que pueden seguir definiéndose, si así lo sienten y lo quieren, a la “vieja” usanza, por decirlo de alguna manera. Me parece que, en la base de *Gender Trouble*, está la pregunta ¿Quién es un sujeto? Es decir, quiénes alcanzan la categoría de “sujeto” de pleno derecho y no son discriminados, excluidos o negados y en qué casos esa calidad se niega, o no se reconoce. De ahí que su teoría haya sido recogida, al menos en Argentina, no sólo por los grupos LGBTT, sino también por los “pueblos originarios”, por ejemplo. En todo caso, a veces pienso que, a pesar de las potencialidades emancipatorias del trabajo de Butler, peca de un cierto grado de “ingenuidad”. Me explico: en su producción más reciente, centrada en el problema de la guerra y la convivencia pacífica, insiste en que ya que estamos juntos y no nos hemos elegido, debemos tratar de no interferirnos y convivir pacíficamente. Algo así dice en algunas entrevistas que están en YouTube, y en algunos artículos periodísticos publicados en Israel. Pero, lamentablemente, el deseo de convivencia pacífica (no estoy de acuerdo con la traducción de “cohabitación”, que si bien es una transliteración exacta del término inglés que ella usa, el sentido en castellano, por lo menos en América Latina, es otro y refiere claramente a la vida marital), repito el deseo de convivencia pacífica y el reconocimiento de la insostituibilidad del sujeto humano no es universal como ella supone. No todos desean convivencia pacífica, entre otras cosas porque se mueven grandes sumas de dinero en torno a las guerras, sobre todo cuando los que mueren son “los otros”; basta ver cómo se “reflotan” las economías de ciertos países proveedores de armas cuando se abren conflictos bélicos a baja escala en lugares “remotos”; y solo remotos para una mirada hegemónica. Y muchos, además, suponen que ante designios divinos todos deben inclinarse y sacrificar sus vidas. Podemos acordar en que en todos el “deseo” es el “motor” de nuestras vidas, pero no todos deseamos “lo mismo”, de ahí las dificultades en los acuerdos y los límites que, de Sócrates en más, tienen estos modos de racionalismo ético, que quizá Butler herede del pragmatismo deweyiano. No obstante, rescato como altamente positiva su preocupación por la guerra, la vulnerabilidad de la vida humana y la responsabilidad moral de todos en la convivencia, tema de sus últimos libros. Retoma, por cierto, algunas contribuciones interesantes de Adorno y de Arendt pero, insisto, su posición teórica es vulnerable y no solo por las consecuencias prácticas que son fáciles de inferir. En otras palabras, es loable que se ocupe de esos temas, sobre todo por la repercusión que tiene su palabra, pero aún dejando de lado algunos conceptos problemáticos, vinculados a cómo entender “comunidad” o incluso “moral” o “identidad” en sus diversos escritos, desde un punto de vista

filosófico ético-político, la elaboración que hace de la cuestión de la paz, la guerra y la responsabilidad, por ejemplo, es precaria, por usar en otro sentido, un término muy utilizado por ella. En fin, si en *Gender Trouble*, Butler leyó el problema de la identidad y de la exclusión del sujeto en términos de *producción* de género, más adelante insiste en la necesidad del otro *en* nosotros mismos. Es decir, la construcción de nuestra propia identidad exige el encuentro con la alteridad, por eso para ella la toma de conciencia de que la alteridad está en la identidad (y viceversa) nos obliga a descartar identidades individuales, por un lado, y a centrarnos en una vida que merezca ser vivida, por otro. Palabras socráticas que conllevan límites socráticos a su propuesta ético-política. Para redondear, y retomando el eje principal de tu pregunta, la noción de “sujeto opaco” me parece rica, interesante e importante, sobre todo porque resguarda la singularidad de cada quién bajo un plus no explicable que hace precisamente a la irrepetibilidad y a la insustituibilidad del sujeto humano: lo que lo hace valioso en lo que cada quién es; principio, si se quiere, que marca bien una de las características fundamentales del pensamiento de Occidente.

A.O.- ¿Crees que el descontento teórico que se produjo en EE.UU. por parte de las chicanas, negras, latinas... desde el Combahee River Collective hasta las obras de Anzaldúa y Moraga, así como los libros de mujeres negras como bell hooks o Audre Lorde contra lo que ellas llamaban "feminismo blanco" se produjo simultáneamente a la efervescencia de posturas teóricas similares en América Latina?

M.L.F.- No, creo que no, por diversos motivos. Primero, porque la permeabilidad social es otra. No me atrevería a decir si es más o menos racista; pero sí las dinámicas sociales son otras y hacen que los procesos culturales de reivindicación de derechos también sean otros. Los libros de bell hooks, Audre Lorde, Anzaldúa y Moraga claramente responden a la exclusión o marginación etnorracial frente a una cultura hegemónica blanca (protestante, anglófona, clase-media, heterosexual, etc.). No tengo cifras, pero la población latinoamericana está más “mezclada” por diversas razones, incluso desde la forma misma en que avanzó la conquista y la colonización. Con esto, repito, no quiero decir que no haya discriminación y exclusión, quiero decir que la población mestiza es numéricamente mayor que en EE.UU. y aunque carezca del poder de las élites políticas, por lo general “más blancas”, tiene una dinámica y una movilidad diferente. Las reivindicaciones muestran en la tensión entre la “etnorraza” y el “sexo” una preeminencia de la primera sobre el segundo y una defensa del colectivo étnico, con una identificación primaria en ese sentido. Luego, (no en el tiempo ni en el orden de las reivindicaciones, pero sí de las identificaciones primarias) viene el “sexo” y más aún “la opción sexual.” Incluso, de lo que yo conozco (América Latina es muy grande, poblacional y culturalmente muy diversa

aunque en todos lados se hable castellano) de los escritos de las mujeres, hay una fuerte tendencia a no esencializar ni la etnia y la cultura ni el sexo-género, tratando de sustraerse a los estereotipos que las marcan. Hay gran influencia del

feminismo “negro” o “chicano” estadounidense, pero los marcos universalistas de la mayoría de las constituciones de América Latina hacen más complejo todo el entramado. En Argentina y Uruguay, por ejemplo, los niños hijos de esclavos nacidos a partir de mediados de 1813 fueron libres. En Cuba o Puerto Rico que fueron colonia hasta casi finales del XIX esto es muy distinto. El proceso general no siguió el mismo curso en EEUU, donde además la situación de los estados del centro es muy diferente de las grandes ciudades del norte o de California. Con esto quiero subrayar el hecho de que la distinción entre lo legal (la Ley) y los modos de conformación de los vínculos o entramados sociales (lo Social) corren muchas veces por carriles separados: En América Latina, muchas veces pasa que las leyes están y no se cumplen o se cumplen de modo laxo. En EE.UU. o bien las leyes no están o, cuando están, se las hace cumplir o se las resiste de algún modo más o menos violento. De ahí que tenemos que llegar a la década de los 60 (o más tarde aún en los estados del Sur) para que se levanten ciertas leyes racistas; de ahí también la virulencia de las demandas y de las exigencias y, paradójicamente, la fecundidad y revulsividad social de algunas de las teorías. En suma, me parece muy difícil comparar ambas situaciones: primero, porque ninguna situación es pareja ni en toda América Latina ni en EE.UU. mismo; segundo, porque la hegemonía económica que tiene EE.UU., sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, opera como un foco de atracción de flujos migratorios densos, tanto de varones como de mujeres, que hacen que los entramados sociales y los análisis de los mismos, sobre todo en el caso de los estudios chicanos, se centren en los desplazamientos migratorios, la identidad como construcción defensiva a la fagocitación cultural y el racismo, tensado entre “negros”, por un lado, “hispanos”, por otro y “blancos”, como grupo hegemónico. En esos contextos tan complejos, las tensiones entre varones y mujeres se miden, se inscriben y se comprenden sólo si se tienen en cuenta también las tensiones etnoraciales. La pirámide social se pigmenta y se sexualiza al mismo tiempo; la feminización de la pobreza se gradúa también por “color”, de la misma manera que las redes internacionales del cuidado son femeninas y provenientes o bien de América Latina o bien de algún otro país pauperizado. Además, los y las teóricos/as de América Latina tratan de generar sus propias grillas conceptuales aunque a veces se “inspiran” en textos estadounidenses. Entre otras cosas porque algunas de las tensiones subyacentes son entre países hegemónicos/países periféricos (subdesarrollados; o del sur, independientemente de que se encuentren en el hemisferio norte geográfico).

A.O.- Uno de tus libros se titula *El género del multiculturalismo* (2007, reeditado en 2013). ¿Cómo ves este problema dentro de las sociedades latinoamericanas? ¿Crees, como Nancy Fraser, que hay diferentes tipos de diferencias, o, como María Xosé Agra, que hay un multiculturalismo crítico?

M.L.F.- Creo que ambas conceptualizaciones pueden perfectamente confluir. En verdad, yo creo con Fraser que “hay” distintos tipos de “diferencias” o, quizá mejor, distintos modos geo-socio-históricos de dar cuenta de la/s diferencia/s; el riesgo que veo en la noción de “diferencia/s” es que se las ontologice como “La Diferencia”. Ahí rescato a Beauvoir con su idea de “sexo vivido” o “cuerpo vivido” o, en el mismo sentido “etnorraza vivida”. Ninguna de las diferencias existe “en estado puro”. Se entrecruzan, potencian, minimizan o maximizan, según coyunturas políticas que son históricas y situadas culturalmente. Coincido también con María Xosé Agra en que el único “multiculturalismo” defendible como tal tiene que ser crítico. Hay un número importante de conceptos afines: interculturalismo e interculturalidad; multiculturalismo y multiculturalidad; transculturalidad y transculturalismo y, además, un número importante de definiciones diferentes de cada concepto. Esto muestra la labilidad del campo conceptual y su permeabilidad a las tensiones socio-políticas que tratan de imponer cada uno de esos conceptos como “el más pertinente”. Aquí podría remitir a la teoría de la citación, pero eso ya no viene al caso. Yo utilizo “multiculturalismo” sencillamente porque es un término ya instalado, del que todo el mundo tiene alguna idea, a veces borrosa, sobre de qué se trata; es el “más viejo” en el recorrido académico, después de “cosmopolitismo”, al que sí le agrego la necesidad de la crítica, en el sentido de María Xosé Agra. Más allá de eso, carezco de una definición exacta y unívoca. Cuando escribía el libro, llegué a identificar más de cien “definiciones” con variaciones leves o significativas que buscaban un lugar de reconocimiento académico para instalarse sobre las otras. Pues no, las tensiones son tales que una de sus características más significativas es precisamente la multivocidad de término; por eso tomé a sabiendas el concepto más vago y lo fui analizando, creo, bajo diversas luces para ver cuánto daba de suyo. Por otro lado, soy consciente de que muchos pueblos originarios prefieren el término “interculturalidad”, remitiendo a aspectos que otros depositan en la noción de “mestizaje” (que yo prefiero usar) o de “hibridez” (como García Canclini y, preferentemente, la academia estadounidense). Son debates intensos, por momentos algo barrocos; por momentos más ideológicos que teóricos. En todos los casos apelar a la “crítica” es sano y recomendable.

A.O.- El pensamiento postcolonial ha ocupado parte de tus reflexiones. ¿Crees que ese término aplicado al feminismo latinoamericano es pertinente? Dado que existe una corriente fuerte, o así creo, de estudios subalternos, al menos en Argentina, aparecieron éstos ligados al feminismo postcolonial o de una forma

independiente (como en la India, que aparecieron con un grupo de historiadores muy influidos por Foucault, al que luego se les añadiría, aunque siempre con reticencias, Spivak)? ¿Han evolucionado con el tiempo?

M.L.F.- Volvemos, en parte, a algunas cuestiones que vengo apuntando. Hay un tema de vocabulario técnico que me gustaría aclarar primero. Como sabemos, Spivak, si bien nació en India, está instalada en EEUU y es portadora ineludible de la “voz” de “los otros mundos”, por retomar parte del título de uno de sus primeros libros. Ahora bien, más allá de la indiscutible importancia de sus obras, simplemente por ser anglófona, su voz se escucha más (y quizá mejor) que las voces que actualmente hablan otros idiomas, empezando por las múltiples voces de los diversos grupos étnicos de propia India, donde el inglés funciona casi como una *lingua franca*. Claramente el castellano en este momento no tiene esa misma incidencia, aunque la mayoría de los países de América Latina y España hablen castellano. Por eso hay una suerte de “hegemonía” del vocabulario técnico proveniente de la academia anglófona. En América Latina, en general, hasta donde yo sé, la persona que introduce los denominados “Estudios de la Subalternidad” y la “Memoria Oral” (sobre todo de grupos originarios ágrafos) fue la antropóloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui a principios de la década de los ochenta, con una repercusión muy ceñida a su entorno. Más tarde, se acuña el término “decolonial” para marcar una diferencia respecto de “postcolonial”. Este concepto se consolida a partir de finales del siglo XX, extendiéndose como concepto técnico desde comienzos del milenio. En torno a él se aglutinan un conjunto de teóricos de América Latina, muchos de ellos radicados en EE.UU. En los escritos del peruano Aníbal Quijano, entre otros, aparece la noción de “decolonial y de decolonialidad”, cuestionando los marcos epistemológicos que definen las relaciones de dominación de la modernidad y apelando a un conjunto de herramientas conceptuales vinculadas al pensamiento posmoderno, los estudios de la subalternidad, la crítica al paradigma del universalismo ilustrado (o al menos de su instrumentalización en América Latina, ya que entró de la mano de la colonización y sus consecuencias), entre otros. Junto con otros teóricos y teóricas, distingue entre “colonial” y “colonialidad”. Esto es, en principio, interesante porque, aunque las colonias se independizaron del Imperio Español, de modo más o menos sangriento a lo largo del siglo XIX, retomando la noción de “herida colonial” de Frantz Fanon, autores como W. Mignolo sostienen que la “colonialidad”, en tanto estructuras de dependencia, dominio y exclusión, persiste y se reproduce, aunque la ocupación colonial misma haya concluido y aunque uno de los polos de la dupla dominador-dominado se haya modificado. En todo caso, lo que interesa subrayar es que este pensamiento, por interesante que pueda parecer, a mi modo de ver, no beneficia del todo a las mujeres. En principio, subraya la identidad etnorracial, lo que muestra claramente cuáles son los sectores siempre excluidos o marginados, pero no distingue entre mujeres y varones; es decir ignora que entre los excluidos y

marginados las mujeres de las etnorrazas reivindicadas, no gozan de los mismos reconocimientos que sus compañeros varones. El análisis es muy complejo porque es necesario evitar los “lugares comunes” del “feminismo blanco” tal como lo denunció hace muchos años Ch. Mohanty, pero también es necesario deconstruir las identidades esencializadas que prescriben “el lugar” tradicional de las mujeres, portador originario de valores pre(de)coloniales, etc. Hay intentos al respecto; podría poner como ejemplo, dentro mismo de la academia estadounidense, la obra de Gloria Anzaldúa, que me parece bastante independiente. Otras son María Lugones, claramente alineada al pensamiento decolonial; y con una actitud más crítica Linda Martín Alcoff y Ofelia Schutte. En una generación más joven, Mariana Ortega y Andrea Pitts, cada una con su propia posición, sus diferencias y sus debates internos. Del mismo modo, rescato a Ochy Curiel, Marie Ramos Rosado y Guacira Louro y sus respectivos análisis de la identidad “negra”; a la misma Rivera Cusicanqui, y su equipo pionero, respecto de las tradiciones de las mujeres de los pueblos originarios. Desde otros puntos de mira, Dina Mazariegos, Gloria Tzul Tzul, Marisol Patiño Sánchez, Karina Bidasca o Silvana Sciortino aportan miradas enriquecedoras sobre las mujeres originarias, en una construcción práctica y dinámica de sus identidades, y las relaciones de poder. Respecto de estas cuestiones, la filosofía, feminista o no, se abre en dos posiciones bastante precisas. Por un lado, quienes sostienen una mirada decolonial, identitaria, indigenista, las que a veces presuponen una suerte de “paraíso perdido pre-colonial” y, por otro lado, quienes con una posición más ilustrada intentan de diversos modos “cerrar la herida colonial” (retomo las palabras de Fanon) y seguir adelante, aún a costa de exclusiones. Sea como fuere, ya se sabe que toda herida deja cicatriz y muchas veces quelosis. Lo ideal sería un diálogo constructivo entre ambas posiciones. Por ahora esto se ve difícil. Sin embargo, una vez más, son las mujeres las que más avanzan en ese sentido tanto en las prácticas como teóricamente, tomando como base la teoría del diálogo.

A.O.- Sobre el feminismo postcolonial de nuevo. Obviamente conocemos los dos artículos de Chandra T. Mohanty, "Bajo los ojos de Occidente" y casi 20 años más tarde "Bajo los ojos de Occidente revisado". Me impresionó mucho cómo explica ella que el primero diera pábulo a conclusiones provocadas, así lo dice, por el pensamiento postmoderno y su insistencia en la diferencia. Y señala su convergencia con otras posturas como la de los últimos libros de Zillah Eisenstein. ¿No crees que lo que realmente sucede es que estamos en un nuevo momento del desarrollo del patriarcado capitalista, en el cual el postcolonialismo ha sido "engullido" y transformado por el fenómeno de la globalización y, por tanto, necesitamos nuevas categorías analíticas? ¿Qué piensas de ello?

M.L.F.- Nada es blanco o negro, aunque creo que la globalización está reacomodando las fuerzas hegemónicas, que siempre han sido patriarcales y me

parece que lo siguen siendo. En pleno proceso de reacomodamiento, es difícil ver cómo se instalarán esas relaciones de fuerza del poder global. Lo cierto es que se trata de un movimiento sumamente dinámico que ya está generando fenómenos como las migraciones masivas hacia los centros de trabajo-producción, aunque sean clandestinos. Como muestra Saskia Sassen, se trata de fronteras laborales y económicas móviles, frágiles y dependientes de cuestiones al margen de las soberanías estatales. En este proceso en curso, lo que cada vez se acentúa más es la feminización de la pobreza y de las redes de cuidado nacional e internacional, que llevan de la mano el fenómeno, si se quiere “novedoso”, de la expansión de las migraciones femeninas, por lo general, sostén de familia en sus lugares de origen. Esta situación (que es muy dinámica) muestra, por un lado, lo que las marxistas de principios del XX denunciaban: la “liberación de las mujeres” lo es de las mujeres blancas de clase media a costa de las mujeres pobres de “color”. Por otro, que se está produciendo una inversión en los modos tradicionales de migración: si en el XIX y hasta mediados del XX, migraban los varones en búsqueda de trabajo o libertades y luego “llamaban” a sus mujeres y familias, en este momento las que migran más y se instalan laboralmente (de modo precario y muchas veces al margen de los beneficios legales-laborales) son las mujeres que, luego, “llaman” a otras mujeres de la familia o de su pueblo o algunos familiares varones, por lo general también precarizados. Los derechos conquistados, tanto a nivel “obrero” cuanto a nivel “mujeres”, se quiebran a partir de la necesidad de supervivencia de quienes se supone que son los portadores natos de tales derechos: esa es una primera consecuencia de la globalización, situación muy bien ejemplificada en la “trabajadora doméstica” y en la “cuidadora” de ancianos, niños, discapacitados, etc. como muy bien lo muestran los estudios de Laura Pautassi, Roxana Hidalgo, Paula Soza Rossi o Romina Lerussi. Una feminista señera, como Marcela Lagarde, ha estudiando ampliamente este tema y aquí en España está el crítico libro de Celia Amorós sobre las mujeres y la globalización.

A.O.- Como continuación de la pregunta anterior, ¿crees que estamos más cerca de lo que N. Fraser llama feminismo transnacional en el marco de la globalización?

M.L.F.- La pregunta es muy pertinente. Si no vamos hacia un “feminismo transnacional” el feminismo se va a quedar aislado en ciertos grupos de poder hegemónico y el resto de las mujeres quedará excluida por cuestiones de diverso tipo, pero fundamentalmente económicas y etnoraciales. La globalización es patriarcal y también racista. Ahora, no creo que estemos cerca; más bien es un desafío a seguir que no podemos hacer solas por el entrecruzamiento de vectores. Aspectos como la “feminización” de sectores de varones por diversos motivos, mayormente de etnia pero sobre todo económicos, muestra un fenómeno amplio y complejo, muchas de cuyas variables se me escapan, sobre todo las vinculadas a las

redes sociales, que los y las jóvenes manejan tan bien, y que generan fenómenos impensables desde los marcos tradicionales de “ver” el mundo. Ahí las nuevas generaciones tienen mucho que decir y que hacer en términos de “nuevas fronteras” y “nuevas estrategias” de acción y de construcción teórica. Por eso la transmisión generacional es tan importante para resignificar experiencias, intervenir, generar prácticas de concienciación, teorías y estrategias *aggiornadas* a los desafíos de los acelerados procesos actuales.

A.O.- Una de las cosas que las feministas españolas ignoramos más es el problema de los pueblos indígenas y dentro de ellos de las mujeres. ¿Crees que se está desarrollando un análisis específico sobre este problema y qué cimientos teóricos puede tener?

M.L.F.- A ver, algo ya dije al respecto. Creo que se están desarrollando muchas miras específicas, pero el problema es muy complejo y ahí —creo yo— cada grupo tiene algo que decir. “Pueblos Indígenas” es un constructo “otro” que se opone, más o menos, a “Occidental y cristiano”. Pero resulta que ningún pueblo o grupo originario es ajeno a la cultura occidental; el mestizaje es amplio, la penetración occidental es profunda, sobre todo si tenemos en cuenta las políticas de explotación vinculadas a los bienes ambientales y al trabajo que toma mano de obra barata. Por supuesto que hay presidentes, como Evo Morales, que reivindican pertenencia etnoracial, pero son los menos, de ahí la importancia de sus reformas. Pero aún así, los sistemas de exclusión “pigmentocrática” como dice Marisol de la Cadena, siguen operando y resistiendo. Además, el grado de mestización cultural, idiomática, educativa, religiosa y física es diferente de zona en zona, de país en país, en el que cada “Pueblo originario” elaboró una cultura diferente y rica que sólo conocemos parcialmente y, por lo general, través de grillas conceptuales occidentales. Como no hay “Oriente”, según el lúcido y conocido análisis de Edward Said, tampoco hay, como bien lo analiza Ofelia Schutte, ni “Latinoamérica” ni, en sentido estricto, “Pueblos Originarios”, sino mapuches, tobas, yoruba, aymaras, y un largo etcétera. “Pueblos originarios”, en realidad, es un constructo que no sólo EE.UU. y Europa hacen de la diversidad de América Latina, sus pueblos, sus culturas, sus lenguas y sus tradiciones, sino que muchos pensadores “decoloniales” lo adoptan. Según algunas, retomando lo que Spivak denominó “esencialismo estratégico”; según otras, para perpetuar los beneficios tradicionales de los varones sobre las mujeres. Lo más probable es que, como sucede con toda polarización, haya aspectos valederos en ambas posiciones y los matices sean muchos; de ahí mi insistencia en el diálogo y en la importancia de un relato no basado en comprensiones antagónicas. Ahora bien, las críticas de las mujeres que defienden la decolonialidad, o bien son poco incisivas a la hora de discutir estereotipos y esencias, o bien son poco tenidas en cuenta y, generalmente, se entienden sus aportes como una cuestión menor o marginal que no altera ni la

posición “decolonial” ni la construcción del “imaginario” decolonial de “Pueblos originarios”, que es fundamentalmente masculina. Así, la mayoría de sus aportes se desestiman o minimizan, dejando al descubierto lo que ya hace tantos años descubrieron las “negras” estadounidenses, que es la “doble lealtad”. Por eso creo que es un trabajo complejo, donde la construcción de “categorías” comprensivas es un desafío y el diálogo y la resignificación de cada una/o y de todos los miembros de las diferentes culturas de los pueblos que habitan en nuestro continente, es fundamental. De ahí también la importancia que le doy a los talleres de “mujeres originarias” que piensan, se repiensen y se resignifican en un trabajo de *insight* individual y colectivo, como lo registra el trabajo de Sciortino, entre otras.

A.O.- Uno de los fenómenos más sangrantes de nuestra época y que existe en todos los países es lo que se conoce como “violencia de género” que no es más que una forma de terrorismo patriarcal. En tu país habéis dedicado mucho esfuerzo para hacerlo visible y organizado gran número de reuniones, manifestaciones, actos reivindicativos, publicaciones etc., sobre este tema. En España hay algunas organizaciones que se dedican a ayudar a las mujeres que logran sobrevivir y a sus hijos pero, a causa de los famosos “recortes”, los pocos centros y personal que ya existían se están quedando sin dinero y muchos tienen que cerrar. ¿Qué piensas de este problema que, incluso en países que consideramos más igualitarios con las mujeres, alcanzan tasas que aterrorizan?

M.L.F.- Primero, me gustaría señalar que, al menos en Argentina, hacemos algunas distinciones que me gustaría mencionar para que se entienda mejor de qué hablo: para nosotras, “violencia de género” y “terrorismo patriarcal” son conceptos que incluyen tanto a “mujeres” como también a las denominadas “minorías sexuales” o “diversidades sexuales”. Es decir, para nosotros, “género” no es la categoría “cultural” del “sexo”, sino algo así como la independencia misma del sexo biológicamente entendido; se trata más bien de su prescindencia ontológica en la construcción del “género” cualesquiera fuera este. En esto se nota mucho la influencia de Judith Butler y, en las generaciones más jóvenes, de Beatriz Preciado. Yo voy a hablar de violencia contra las “mujeres” según su definición más tradicional y, si se quiere, patriarcal. Otros miembros de mi equipo trabajan otras violencias de género, contra *gays*, *lesbianas* o *trans*, Aún haciendo este recorte, el problema tiene muchas aristas y no por tenerlo bastante trabajado hemos podido revertir las cifras que en verdad son, como dices, aterradoras. En Argentina, una importante ONG, llamada “La Casa del encuentro”, el año pasado, brindaba una estadística propia que indicaba una mujer muerta o herida grave cada 23 horas; heridas leves y golpes que se curan en casa, gritos, desconfirmaciones e insultos no hay cómo medirlos. Estadísticas oficiales no tenemos y esto quiere decir al menos dos cosas, según yo lo veo. La primera es que no podemos comparar si antes o después de las campañas que pusieron a la violencia contra las mujeres y a las

diversidades sexuales en primer plano, tuvieron algún “éxito”; es decir, si los números han aumentado, disminuido o se han mantenido estables. Esto, desde luego, impide confirmar algunas hipótesis interesantes y/o construir otras. La segunda es que no habiendo cifras oficiales, para el Estado los “datos” que se dan, bien pueden no estar “científicamente” elaborados y por lo tanto sólo producen “pánico”, “desestabilidad social” o alguna otra forma de incidencia negativa en la trama social. Esta puede ser una forma eficaz de desacreditar las cifras o pasarlas por alto, acusando a los medios de comunicación de amarillismo. Con esto no quiero decir que no haya espectacularización de la violencia, en general, y contra las mujeres, en particular; simplemente digo que no tenemos una herramienta fundamental y necesaria, aunque no suficiente, para discernir con claridad planos y problemáticas en juego, y proponer políticas públicas efectivas.

A.O.- ¿Piensas que el término “feminicidio” puede aplicarse solo a lo que acontece en México, América Central y del Sur o podría hacerse extensible a otros países? Estoy pensando en Afganistán, Pakistán, India o en muchos países africanos. ¿O habría que utilizar otras categorías analíticas para países como los últimos citados, aunque sea evidente que las mujeres son asesinadas de las formas más indignas solo por el hecho de ser mujeres?

M.L.F.- ... América, Pakistán, África y Europa también... Es una categoría universalizable, que surge como herramienta comprensivo-explicativa en un lugar dado, pero que da cuenta (como sucede con “sexismo” o con “acoso sexual laboral”) de fenómenos de cualquier lugar del planeta, que cumplen ciertos “requisitos”. Es decir, la violencia contra las mujeres (el feminicidio es específico en esto) se manifiesta en diversos niveles y formas; es estudiado y analizado por las mujeres de América Latina, paradigmáticamente simbolizado por Ciudad Juárez (México) debido a que los casos de muertes de mujeres allí ocurridos, abrieron el tema. Desafortunadamente, sus cifras han sido superadas por los casos de Guatemala y de Nicaragua, entre otros países, por centrarme sólo en América Latina. “*Femicid*” es un concepto que acuñan dos teóricas estadounidenses, Jill Radford y Diana Russell, en un libro que se llama *Femicide: The Politics of Woman Killing*. Hasta donde sé, el concepto tiene otra elaboración con Jane Caputo y finalmente lo recoge y lo amplía Marcela Lagarde. Cuando ella se hace cargo de la comisión de diputados para dar seguimiento a las investigaciones sobre asesinatos de niñas y mujeres en Ciudad Juárez, cambia el nombre de la condición incorporando la noción de “feminicidio” (sinfónica con “genocidio”) y eso implicó también un cambio de paradigma epistemológico, como la misma Lagarde señala. Esto no fue un hecho menor, ya que no sólo da cuenta del homicidio, la violación y la mutilación de niñas y mujeres en Juárez, sino que genera un término teórico que remite y engloba todos los “casos” singulares que se dan en el mundo y los explica a través de una lectura política y feminista (en el sentido de Amorós de que

politizar es teorizar), sacando cada caso de su singularidad y colocándolo en un entramado que visibiliza los tentáculos más perversos del patriarcado. Se trata de una categoría analítica de la teoría política feminista y consiste en enfrentar el problema, como parte de la violencia contra las mujeres. Esto señala que es algo más que un señor enojado que golpea y mata a “su” mujer “indefensa y vulnerable”. Por eso, la teoría explicativa del feminicidio puede aplicarse en cualquier sitio, como bien subraya Lagarde, asimilándola a la noción de “crímenes de odio” contra mujeres, donde la muerte es la expresión máxima de una escalada que comienza con su inferiorización histórica, la idea generalizada de su “intercambiabilidad” con cualquier otra mujer (la idea de “serie” que analizó Amorós), la desvalorización de su calidad de “persona” o de “sujeto”, etc. que genera complicidades múltiples de distinto valor y grado de compromiso: la violencia contra las mujeres, en general, se acepta, se ignora, se silencia, se desvaloriza; incluso la socialización de muchas mujeres hace que ellas mismas resten importancia a indicios más o menos generalizados de la violencia que padecen, de modo tal que, como bien recuerda Lagarde, la violencia forma parte de las relaciones de parentesco, de las relaciones laborales, de las relaciones educativas, de las relaciones de la sociedad en general. Este sustrato es clave para instalar el “feminicidio” no solo como muerte, sino como todo hecho violento ejercido contra las mujeres, como lo reconoce y lo define la *Declaración de las Naciones Unidas para la eliminación de la violencia contra la mujer*. Lamento que diga “la mujer” y no “las mujeres”, pero lo cierto es que el artículo segundo define las formas de violencia contra las mujeres, lo que permitió luego apelar al derecho humanitario internacional en casos de cierta violencia extrema. Claro, hubo que llegar a 1993 para que esto se enuncie y no sé hasta cuándo para que se aplique eficazmente. La crónica de las “muertes anunciadas” es extensísima y la bibliografía sobre el tema también. Pero quiero llamar la atención sobre la “impunidad” estructural e institucional con que se tratan los casos de violencia contra las mujeres, incluso los que llegan a la muerte: causas que hay que anular porque los peritajes están mal hechos o porque no pueden ser reconstruidos los datos por falta de precisión en el volcado de las denuncias, pérdida de pruebas, falta de sistematización de los expedientes y los casos, y últimamente, al menos en Argentina, la aparición reciente de “expertos”, ocupando cargos rentados no menores, que se formaron rápidamente, sin la más mínima conciencia feminista y/o trayectoria teórico-política en el tema, pero que desplazan a mujeres que vienen luchando por estas reivindicaciones desde hace años. No obstante, gracias al trabajo, por lo general anónimo, de muchas mujeres, en Argentina y muchos otros países de América Latina, el feminicidio está contemplado en los códigos penales. Documentos internacionales como la Convención de Belem do Pará, en Brasil o leyes orgánicas como la que hay en Venezuela, condenan la violencia contra las mujeres. Estas legislaciones instan a los estados a asumir un rol activo en la prevención y reversión de la violencia contra las mujeres y de alguna manera

llaman a mantener una “alerta de género” para construir indicadores que permitan la detección temprana de este problema.

A.O.- Has tratado también el pensamiento de otras teóricas, como R. Braidotti, D. Haraway. El libro coeditado por ti y por Paula Soza Rossi, *Saberes situados, teorías trashumantes* (2011), hace referencia a D. Haraway para explicar el concepto de saberes situados. ¿La noción de teorías trashumantes tiene un sentido parecido al nomadismo de Braidotti o es un concepto diferente?

M.L.F.- Por lo que yo conozco y entiendo del concepto “sujeto nómade” de Rosi Braidotti, en quién yo no soy experta si es que lo soy de algo, este no se vincula con nuestra noción de “teorías trashumantes”. A mi modo de ver, Braidotti subraya la idea de un individuo/a multicultural, una migrante que se convierte en una sujeto nómade, como figuración teórica que, acuerdo con Braidotti, es muy conveniente para la época en que vivimos. En ese sentido, la conciencia nómade es un imperativo epistemológico y político porque actualmente hay una fuerte tendencia a la movilidad transnacional que invita a nuevas posibilidades, superando los enfoques logocéntricos, alentando la imaginación y las diversas formas de representación. Para Braidotti, esto es fundamental para el feminismo y yo estoy de acuerdo; su propia “vida migrante” es prueba de ello. El nomadismo le permitió explorar la heterogeneidad y le abrió paso para producir representaciones afirmativas, encontrar redefiniciones, ampliar los horizontes, rechazar el esencialismo, figurar y configurar a las “sujeto” como una ficción política que permite analizar las categorías ya establecidas a la vez que sirve de base para las prácticas y acciones políticas, con conciencia crítica. Claro está que el nomadismo, como figura ficcional, dista del nomadismo real que no produce en todas las personas los mismos efectos de “apertura”. Pero esa ya es otra cuestión. Sea como fuere, nuestras “teorías trashumantes” apuntan a otra cosa: rescatamos varios artículos de una pensadora brasilera (Claudia de Lima Costa, lingüista ella) que en varios estudios expertos (que me exceden) muestra una y otra vez el “hecho” probado lingüísticamente que los conceptos y las teorías tanto más circulan cuanto más abstractas son y el ejemplo típico es la matemática. Yo, que provengo de la filosofía, lo entiendo en términos de lógica, como conceptos vacíos. Es decir, son niveles categoriales formales que sirven de referente para organizar los “datos” que supuestamente obtenemos de “la realidad”. Todo con muchas comillas, porque no creo que haya “datos” sin teoría y mucho menos que “el mundo sea como lo vemos”, posición que la filosofía considera ya hace muchos siglos bastante ingenua. En fin, que la trashumancia de las teorías abstractas es extremadamente útil a la hora de “imponer” modos de comprender, analizar, resolver, etc. etc. “la realidad”. Ese ha sido —creo yo— el tremendo potencial de occidente y de la “occidentalización” *de gré ou de force* como dice Jules Falquet en su libro sobre las mujeres y la mundialización. Ese parece ser el trasfondo de la crisis del universal

formal (*more kantiano*) cuando se lo entiende como un universal material en las lecturas posmodernas que, al fragmentarse, abren el espacio para discursos alternativos con niveles y estilos de occidentalización complejos, disímiles, a veces polarizados o controversiales, anclados en la “identidad”, la mayoría de las veces esencializada y construida desde el lugar de los varones.

A.O.- Tu trabajo de poner en conexión autoras de habla hispana y las actividades que has realizado de forma conjunta entre las Universidades de Argentina y de otros países del Continente, además de llevar a tu país la presencia de feministas como la misma Butler, Spivak, Braidotti, así como a muchas teóricas españolas, no estoy segura de que haya conseguido el reconocimiento que merece. ¿No crees que este trabajo de difundir por todos los medios posibles el pensamiento feminista es una acción reivindicativa más del feminismo? ¿Por qué no se produce tanto como debiera? (Delphy decía que existe una brecha transoceánica o desconexión entre el feminismo americano y el europeo, aunque creo que se refería sobre todo al pensamiento de las feministas de los EE.UU.)

M.L.F. -Yo conocía esa afirmación como de Domna Staton. En fin, lo cierto es que hay muchas desconexiones que a mi modo de ver obedecen a resistencias de todo tipo a reconocer el feminismo y darle el lugar teórico que merece y a reconocer los cambios a nivel político-social que es necesario producir si se lo acepta y se lo entiende bien. El reconocimiento también está vinculado a resistencias personales y colectivas, circuitos público-políticos de los que la academia (ni la marginal) carecen, y también de los niveles y habilidades de “promoción” que cada quién haga de sí. Esto último, no va demasiado bien conmigo; yo me reconozco mejor frente a la computadora organizando, pensando y argumentando para un artículo. Se suman además los problemas de circulación de la información y de los libros, sobre lo que ya hablamos. Yo veo que el “reconocimiento” siempre es muy limitado, incluso el más extenso, depende también de las generaciones y sus afinidades: lo que era reconocido hace treinta años no lo es tanto ahora o al revés. Esta época parece pivotar sobre el momento, el instante, lo inmediato, hace poca mirada histórica o retrospectiva, entonces algunos textos parecen nuevos y no lo son tanto. A otros se los olvida con velocidad porque la época es “veloz” y sólo parece acumular “tiempos presentes”. El año pasado dicté un curso completo pero monográfico, sobre “feminismo materialista” para los y las estudiantes de grado. Entonces, tuvimos que “volver” a los textos de los setenta, por ejemplo. Los chicos descubrieron un “mundo conceptual” no-postmoderno; creían que muchas cosas las había inventado “la postmodernidad” y no es tan así; sí reescribió, retextualizó, resignificó e inventó, pero como bien sabemos las más viejas, no lo hizo todo: había mucha crítica previa que quedó tapada por las nuevas miradas. Celia [Amorós] decía “lo que no es cita es plagio”, y buena parte de razón tiene.

A.O.- Por último has hablado mucho de la crítica que tantas teóricas y teóricos han hecho del “universal expulsivo”. Yo creo como dice S. Bessis en *Las emergencias del mundo*, que «El reto al que nos enfrentamos hoy es cómo fabricar un universal que se nutra de todas las culturas pero que también ayude a transformarlas sin aplastar las diversidades humanas» ¿Qué te parece esta idea?

M.L.F.- Primero, conozco poco la obra de Bessis, así que sólo voy a decir que la idea de “universal expulsivo” no me termina de cerrar. Me parece que en todo este debate sobre el universal hay de base un “error categorial” por usar las palabras que Gilbert Ryle aplica al tema del alma en Descartes. ¿Qué quiero decir? Que las promesas de universalidad son siempre “formales”, no sustantivas. Las sustantivas hay que crearlas. Es decir, hay que crear las condiciones socio-políticas para llevarlas a cabo. En ese sentido, como dice Amartya Sen, “igualdad” es un punto de llegada, no un punto de partida y (yo agregaría) “un punto de llegada a la manera de un ideal regulativo, porque en verdad nunca se llega; es un norte, un fin, un “text” para ver cuánto me falta por hacer, lograr y establecer en el mundo cotidiano de las relaciones, las leyes y los derechos. De la misma manera, si me pregunto “¿igual a qué/a quién?”, como también hace Sen, la respuesta siempre es “igual a aquel o a aquella que más derechos y ventajas tenga.” Casi diría que es una suerte de punto de referencia que me permite triangular una situación actual (real) y un punto a alcanzar y ver cómo, de qué modo, con qué estrategias, etc., mantengo mi tendencia a ir hacia allí. Por eso, las reivindicaciones identitarias actuales de grupos de pueblos originario o personas *trans*, me parece que lejos de “disolver” los “ideales de la Ilustración” la interpelan y permiten visibilizar sus zonas oscuras echando luces. Por esto también creo que la posición Ilustrada y la “posmo” en sus variantes actuales se suman. Otra cosa es leer los aportes “posmo” como si procedieran de un marco conceptual pre-moderno, lo que no es el caso. Por eso me gusta la noción de Seyla Benhabib de “universal interactivo”: todos debemos “discutir”, interactuar con los horizontes universalistas a fin de, primero, obtener efectivamente la mayor parte (o la parte que queramos) de sus promesas y, segundo, a fin de desplazar ese horizonte hacia más derechos. Ya lo dijo Joan Scott hace muchos años, “igualdad” no es “identidad”, ni homologación, por tanto ambos caminos son posibles y deseables a la vez.

Muchas gracias Asun por esta entrevista, tus preguntas me han hecho pensar desde otro sitio algunas cuestiones, lo que es muy de agradecer. Espero no haberte decepcionado.

A.O.- Para mí ha sido enormemente interesante, sobre todo porque has ido desmenuzando con agudeza conceptos que deben ser sometidos a un análisis más profundo, como el que tú has realizado. Gracias a ti por tu amabilidad y disponibilidad.

María Luisa Femenías es argentina y realizó su doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Es catedrática de Antropología Filosófica de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina); coeditora de MORA (Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). También dirige el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG) y la Especialización en Educación, Género y sexualidades, ambos en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, entre otras actividades. Entre sus escritos, además de numerosas colaboraciones en revistas especializadas y en libros colectivos, ha publicado: *Inferioridad y exclusión: un modelo para desarmar* (1996); *Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler* (2000), reeditado y ampliado en 2011; *Judith Butler: una introducción a su lectura* (2003); *El género del multiculturalismo* (2007, reeditado en 2013) y las siguientes compilaciones: *Mujeres y filosofía* (1994) 2 vols (en colaboración), *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. 3 volúmenes (2002, 2005, 2007), *Feminismos de París a La Plata*, (2006); *Saberes situados, teorías trashumantes*, (2011). Más recientemente, ha publicado un conjunto de artículos sobre violencia sistematizados en dos volúmenes. (2013). En España, entre sus artículos, menciono “El feminismo postcolonial y sus límites” en *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, vol. III, que coordinaron C. Amorós y Ana de Miguel 2005, por mencionar solo uno.

Asunción Oliva Portolés es doctora en Filosofía y pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista: el debate filosófico actual* (2009), *La recuperación de una voz marginada; Doria Shafik, feminista egipcia* (2010) y entre sus artículos "La teoría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Falcón" en el volumen. II y "Debates sobre el género" en el volumen III de *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* que coordinaron C. Amorós y Ana de Miguel (2005).